



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

FLORE

Repository istituzionale dell'Università degli Studi di Firenze

"Only the philosophical eye". La Rivoluzione francese nella lettura di Mary Wollstonecraft

Questa è la Versione finale referata (Post print/Accepted manuscript) della seguente pubblicazione:

Original Citation:

"Only the philosophical eye". La Rivoluzione francese nella lettura di Mary Wollstonecraft / B. Casalini. - In: FILOSOFIA POLITICA. - ISSN 0394-7297. - STAMPA. - 2:(2008), pp. 195-218.

Availability:

This version is available at: 2158/323738 since:

Terms of use:

Open Access

La pubblicazione è resa disponibile sotto le norme e i termini della licenza di deposito, secondo quanto stabilito dalla Policy per l'accesso aperto dell'Università degli Studi di Firenze (<https://www.sba.unifi.it/upload/policy-oa-2016-1.pdf>)

Publisher copyright claim:

(Article begins on next page)

«ONLY THE PHILOSOPHICAL EYE»
LA RIVOLUZIONE FRANCESE NELLA LETTURA
DI MARY WOLLSTONECRAFT

Brunella Casalini

1. *Introduzione*

L'8 dicembre del 1792, Mary Wollstonecraft partì alla volta di Parigi con l'intenzione di rimanervi solo sei settimane, il tempo necessario a raccogliere notizie e informazioni di prima mano per scrivere un resoconto della Rivoluzione francese¹, dell'evento che fin dal suo sorgere aveva acceso le sue speranze politiche. Si trovò nella metropoli nei giorni più sanguinosi della rivoluzione: il 26 dicembre, nascosta dietro le persiane della finestra della propria stanza, vide il re, Luigi XVI, in piedi su una carrozza diretta al tribunale che ne avrebbe decretato la condanna a morte, poi eseguita il 21 gennaio dell'anno successivo². Il primo febbraio del 1793 la Convenzione dichiarò guerra alla Gran Bretagna, e per gli inglesi che si trovavano allora in Francia la vita divenne molto difficile. Nella capitale francese, comunque, Wollstonecraft riuscì a stabilire dei contatti con alcuni intellettuali suoi connazionali, quali Helen Maria Williams, Thomas Paine e Thomas Christie, e a stringere amicizia con vari esponenti dei circoli girondini. Tra le sue relazioni parigine si possono ricordare: Brissot de Warville, Madame Roland e Madame Genlis³. Le risultò utile biglietto di presentazione la pubblicazione in francese (da poco avvenuta) della sua *A Vindication of the Rights of Woman: With Strictures on Political and Moral Subjects*, tradotto col titolo *Une Défense des Droits des Femmes, suivie de quelques Considérations sur des Sujets Politiques et Moraux*. Nel febbraio del 1793 si trovò impegnata persino nella formulazione di un piano educativo per il Comitato d'istruzione pubblica, incarico probabilmente affidatole da Paine o da Condorcet⁴. I suoi

¹ Il progetto iniziale, d'accordo con l'editore Joseph Johnson, era quello di scrivere una serie di lettere con testimonianze dirette dalla scena della rivoluzione. Di questo progetto rimane soltanto una lettera, datata Parigi, 15 febbraio 1793, concepita come introduzione generale, intitolata: *Letter on the Present Character of the French Nation*, ora in *The Works of Mary Wollstonecraft*, 7 voll., a c. di J. Todd e M. Butler, London, Pickering, 1989, vol. VI, pp. 443-446. D'ora in poi si userà l'abbreviazione *Works*. Tutte le citazioni sono state da me tradotte dall'originale inglese.

² Cfr. L. Gordon, *Vindication. A Life of Mary Wollstonecraft*, New York, Harper Collins Publishers Inc., 2005, p. 183.

³ Ivi, p. 187.

⁴ Questo suo impegno è testimoniato da una lettera che scrisse a Ruth Burrow (Rue Meslée, Paris, February [1st-14th, 1793], in cui si legge: «[...] Penso che sarebbe folle ritornare dopo aver superato tante difficoltà, quando sono ad un punto di svolta e, oltretutto, sto scrivendo un piano educativo per il Comitato nominato per affrontare la questione» (J. Todd (a c. di), *The Collected Letters of Mary Wollstonecraft*, New York, Columbia University Press, 2003, p. 221). È Todd, in nota, a suggerire che l'invito a scrivere questo piano per l'educazione fosse venuto probabilmente

rapporti col mondo girondino erano però, per lo più, destinati a una breve durata: molte delle sue conoscenze sarebbero cadute vittime del Terrore nel giugno del 1793.

In Francia, Wollstonecraft sarebbe rimasta fino al 4 aprile 1795. Ritornò in Inghilterra legata sentimentalmente all'americano Gilbert Imlay, con una bambina di un anno, data alla luce nella primavera del 1794, mentre portava a termine *An Historical and Moral View of the French Revolution*⁵, primo e unico volume di un lavoro che si ferma alla fine dell'89⁶, senza quindi mai arrivare a confrontarsi direttamente con le violenze giacobine⁷. È questa l'opera meno nota e studiata di Wollstonecraft⁸; eppure, a ben vedere, e sebbene possa sembrare paradossale data la sua apparente veste storica, forse anche quella di maggiore interesse da un punto di vista teorico-politico.

An Historical and Moral View of the French Revolution offre un necessario approfondimento di quel quadro politico normativo che nelle sue linee essenziali usciva già dalle pagine della *Vindication of the Rights of Men* (1790) e della successiva *Vindication of the Rights of Woman* (1792). In quest'opera diviene

da Paine o da Condorcet, i quali entrambi erano membri della commissione incaricata di stendere la nuova costituzione.

⁵ L'opera è stata ripubblicata in *Works*, cit., vol. VI. D'ora in poi, *An Historical and Moral View of the French Revolution* sarà citato in nota con la sigla HMV. L'opera è disponibile anche su Internet al seguente indirizzo: www.libertyfund.org.

⁶ Gli eventi coperti dall'opera sono: la convocazione degli Stati Generali, la successiva loro trasformazione in Assemblea nazionale, il 14 luglio e la presa della Bastiglia, il 4 agosto con l'abolizione dei privilegi feudali da parte dell'Assemblea nazionale, la dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, le giornate del 5-6 ottobre del 1789, quando i reali furono riportati da Versailles a Parigi da una folla in preda al malcontento per il rifiuto del re di accogliere i decreti di agosto.

⁷ Il volume uscì in un clima sicuramente molto poco favorevole a una sua accoglienza positiva e anche questo forse può spiegare perché Wollstonecraft abbandonò l'idea di continuare l'opera. Nel 1795, quando fu pubblicato, la situazione in Inghilterra per gli amici della Rivoluzione francese era diventata molto pericolosa: molti furono accusati di alto tradimento; ci fu una sospensione dell'*habeas corpus*, furono vietate riunioni pubbliche (cfr. Z. Haraszti, *John Adams and the Prophets of Progress*, Boston, Harvard University Press, 1952, p. 185).

⁸ Tra gli studi che affrontano l'analisi di quest'opera si segnalano: J. Rendall, «*The grand causes which combine to carry mankind forward*»: Wollstonecraft, *History and Revolution*, in «Women's Writings», 1997, 4, 2, pp. 155-172; T. Furniss, *Mary Wollstonecraft's French Revolution*, in C. L. Johnson (a c. di), *The Cambridge Companion to Mary Wollstonecraft*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; D. I. O'Neill, *Shifting the Scottish Paradigm: The Discourse of Morals and Manners in Mary Wollstonecraft's French Revolution*, in «History of Political Thought», 2002, 23, pp. 192-228; Id., *The Burke-Wollstonecraft Debate. Savagery, Civilization and Democracy*, University Park, PA, The Pennsylvania State University, 2007. Due testi sono a mio avviso fondamentali per l'analisi del pensiero politico di Wollstonecraft in tutte le sue fasi: V. Sapiro, *A Vindication of Political Virtue. The Political Theory of Mary Wollstonecraft*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992 e B. Taylor, *Mary Wollstonecraft and the Feminist Imagination*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 2003. In italiano sono stati tradotti alcuni stralci di quest'opera sia in G. Vivian (a c. di), *Mary Wollstonecraft. Tempo di rivoluzioni*, Santa Maria Capua Vetere (CE), Edizioni Spartaco, 2004; sia in R. A. Modugno (a c. di), *Mary Wollstonecraft. Scritti sulla rivoluzione francese*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007. Di quest'ultima v. anche R. A. Modugno, *Mary Wollstonecraft. Diritti umani e rivoluzione francese*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002. Si segnala, inoltre, la traduzione integrale francese di *An Historical and Moral View*: M.-O. Bernez (a c. di), *Une Anglaise défend la Révolution française. Réponse à Edmund Burke par Mary Wollstonecraft*, Paris, Éditions du C.T.H.S., 2003.

più che mai chiaro che la difesa della Rivoluzione francese, che l'aveva impegnata fin dalla stesura della prima *Vindication*, non è condotta solo in nome del progresso contro la conservazione, di una concezione democratica ed egualitaria contro una concezione gerarchica della politica e della vita sociale⁹, ma anche, in ultima analisi – come evidenzia già John Adams alla fine del Settecento nelle sue attente e appassionate note di lettura¹⁰ –, di una visione antropologica ottimistica, di stampo utopico, contro una concezione pessimistica di matrice realistica. Fin dalle prime pagine di *An Historical and Moral View* l'autrice insiste sul fatto che non è a una natura umana corrotta e peccaminosa che si deve ricondurre il male della storia:

Dobbiamo liberarci completamente da ogni nozione tratta dalla barbara tradizione del *peccato originale*: il morso della mela, il furto di Prometeo, l'apertura del vaso di Pandora, e le altre favole, che è noioso enumerare, su cui i preti hanno eretto le loro tremende strutture di impostura, per persuaderci che siamo naturalmente inclini al male¹¹.

Il male ha origine da una socializzazione sbagliata e da istituzioni ingiuste, che hanno ostacolato, rallentato, reso difficile e complessa l'affermazione di una società più giusta ed equa, ma che, nella visione ottimistica di Wollstonecraft, a volte sorretta da una speranza d'ispirazione religiosa¹², non hanno

⁹ Su quest'aspetto della disputa tra Wollstonecraft e Burke, cfr. D. I. O'Neill, *The Wollstonecraft-Burke Debate*, cit.

¹⁰ John Adams lesse *An Historical and Moral View of the French Revolution* una prima volta nel 1796 e una seconda volta a Quincy nel 1812. Il testo di Wollstonecraft risulta uno dei più annotati della sua biblioteca personale. Una prima trascrizione delle note di lettura di Adams è stata prodotta da Zoltan Haraszti, *John Adams and the Prophets of Progress*, cit. L'intera opera in formato elettronico, accompagnata dall'apparato delle trascrizioni è attualmente visibile in rete, grazie al meraviglioso lavoro della Boston Library: <http://www.johnadamslibrary.org>. Sulla prima pagina Adams scrive una nota riassuntiva della sua impressione sull'autrice e sul contenuto dell'opera; vi si legge: «È una signora dall'intelletto abilmente mascolino. Il suo stile è nervoso, chiaro e spesso elegante, sebbene talvolta prolisso. Con un po' di esperienza di affari pubblici e le letture e la conoscenza che ne risulterebbero, avrebbe prodotto una storia senza i difetti e le imperfezioni evidenziate con troppa severità e forse poca galanteria nelle mie note. Il miglioramento, l'esaltazione del carattere umano, la perfeitibilità dell'uomo, la perfezione delle facoltà umane, questi sono gli oggetti divini che il suo entusiasmo osserva in una visione beatifica. Ma che costruzione fantasiosa e priva di fondamenta! Non ammetterebbe mai che gli unici mezzi che possono compiere una qualsiasi parte delle sue ardenti profezie sono forme di governo, così miste, combinate e bilanciate da frenare le passioni di tutti gli ordini di uomini». Le annotazioni di Adams assumono, in effetti, – come si avrà modo di notare – toni particolarmente polemici proprio nella parte in cui Wollstonecraft esprime la propria posizione in materia costituzionale (cfr. qui, § 5). È probabile che Adams sia stato portato a leggere Wollstonecraft dietro spinta della moglie Abigail Adams, che ne era un'appassionata lettrice e che invano aveva tentato di sensibilizzare il marito sulla questione femminile (cfr. L. Gordon, *Vindication. A Life of Mary Wollstonecraft*, cit., pp. 153-154). Per un confronto tra le posizioni di Wollstonecraft e quelle di John Adams, cfr. D. I. O'Neill, *John Adams versus Mary Wollstonecraft on the French Revolution and Democracy*, in «Journal of the History of Ideas», 2007, 68, 3, pp. 451-476.

¹¹ HMV, p. 2.

¹² Per la ricostruzione della dimensione religiosa del pensiero di Wollstonecraft e, in particolare, per le radici del suo ottimismo religioso nella teologia del *Rational Dissent*, cfr. B. Taylor, *Mary Wollstonecraft and the Feminist Imagination*, cit.

potuto impedirla quando nel popolo sono penetrati i lumi della conoscenza e della ragione.

La ragione ha, finalmente, mostrato il suo volto accattivante, raggianti di benevolenza, e sarà impossibile per la tenebrosa mano del dispotismo oscurare di nuovo i suoi raggi di luce, o per il pugnale in agguato di tiranni di second'ordine colpire il suo petto. L'immagine di Dio impiantata nella nostra natura si sta ora espandendo più rapidamente, e, nel suo diffondersi, la libertà con ala materna sembra innalzarsi verso regioni molto al di sopra della volgare agitazione, promettendo rifugio a tutta l'umanità¹³.

2. La rivoluzione francese nell'orizzonte della civilizzazione

Se l'esperienza del Terrore, che pure visse direttamente e che mise certo alla prova le sue speranze, rimane fuori dal piano dell'opera, è chiaro che il tentativo di spiegare e di dare una collocazione storica e una qualche giustificazione sul piano morale agli atti atroci compiuti dalla rivoluzione nella sua fase giacobina costituisce la vera e principale molla ispiratrice del lavoro. Nella *Prefazione* Wollstonecraft si dice convinta che per comprendere le vicende francesi sia necessario «*the cool eye of observation*»¹⁴, più oltre parlerà della necessità di guardarle con un «*philosophical eye*», di valutarle «*cooly and impartially*»¹⁵.

Per disegnare i tratti preminenti di questa rivoluzione, si richiede non soltanto una mente non adulterata da vecchi pregiudizi e dalle inveterate abitudini della degenerazione, ma quel miglioramento della natura prodotto dall'esercizio dei più estesi principi di umanità¹⁶.

Una corretta valutazione della rivoluzione richiede la capacità di vedere gli eventi in una prospettiva storica più ampia, anzi, talmente ampia da abbracciare l'intero processo di civilizzazione, perché gli effetti della rivoluzione, così come le sue cause, hanno un orizzonte europeo e non solo francese. Secondo Rendall e O'Neill¹⁷, Wollstonecraft attinge qui criticamente a quel filone di «storia congetturale» che aveva avuto tra i suoi esponenti, nell'ambito dello *Scottish Enlightenment*, pensatori quali John Millar, Lord Kames e William Robertson¹⁸, dai quali il processo di *civilization* era stato letto dando uno specifico rilievo alle trasformazioni delle *manners* avvenute nel passaggio dai

¹³ HMV, p. 22.

¹⁴ Ivi, p. 6.

¹⁵ Ivi, p. 235.

¹⁶ Ivi, p. 6.

¹⁷ J. Rendall, «*The grand causes which combine to carry mankind forward*»: Wollstonecraft, *History and Revolution*, cit.; D. I. O'Neill, *Shifting the Scottish Paradigm: The Discourse of Morals and Manners in Mary Wollstonecraft's French Revolution*, cit.; Id., *The Burke-Wollstonecraft Debate. Savagery, Civilization and Democracy*, cit.

¹⁸ Il riferimento in particolare è a J. Millar, *Observations concerning the Distinction of Ranks in Society* (1771); Lord Kames, *Sketches of the History of Men* (1774, 1778) e W. Robertson, *History of America* (1777, 1817).

primi stadi dell'evoluzione umana fino all'età moderna e all'affermazione della società commerciale. Come sottolinea Rendall, il quadro tracciato da queste storie filosofiche della civilizzazione non descriveva solo le principali fasi di trasformazione dell'economia, ma metteva in luce, in ogni stadio o fase storica, le interazioni fra realtà sociale, politica ed economica, ponendo l'accento in particolare sulle trasformazioni delle forme di vita sociale tipiche di ogni epoca, in una prospettiva storico-comparativa, ma anche sociologica¹⁹.

Nel ripercorrere il processo di civilizzazione, al pari dei suoi predecessori scozzesi, Wollstonecraft ne sottolinea alcune tappe fondamentali. Nello stadio selvaggio, quando l'uomo si procura ancora da vivere mediante la caccia, la società umana è costituita da piccoli gruppi in continua guerra tra loro²⁰. Il passaggio dalla caccia all'agricoltura introduce mutamenti significativi: guardando indietro alla storia dell'uomo, si può constatare, scrive, che «come la ferocia scompariva, il diritto di proprietà diveniva più sacro»²¹. Raggiunta una condizione stanziale, gli uomini hanno cominciato a chiedere sicurezza per la loro persona e la loro proprietà e hanno introdotto la legge. Come il Rousseau del *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, Wollstonecraft vede storicamente all'origine del diritto un atto di violenza: l'imposizione a tutti di regole da parte dei più potenti e ambiziosi.

Quando la società fu per la prima volta sottoposta alle leggi, probabilmente dall'ambizione di alcuni, e dal desiderio generale di sicurezza, fu naturale per gli uomini essere egoisti, perché erano ignoranti di quanto intimamente il loro bene fosse legato a quello degli altri; e fu anche molto naturale che l'umanità, effetto piuttosto del sentimento che della ragione, avesse una portata molto limitata. Ma, dal momento in cui gli uomini hanno visto, chiaro come la luce del paradiso – e io ho salutato quel giorno glorioso da lontano! – che dalla pubblica felicità dipende la loro propria, la ragione darà forza alle fluttuanti ali della passione, e gli uomini «faranno agli altri, quello che desiderano sia fatto loro»²².

Le prime società politiche rivelano un'esigenza di sicurezza spinta da motivazioni egoistiche: gli uomini, la cui ragione è ancora sommersa dall'ignoranza, non riescono a cogliere l'importanza della felicità generale. L'attaccamento alla patria, come l'attaccamento alla famiglia, in questa fase storica, non è dettato che da un sentimento particolaristico. La guerra rimane così un elemento essenziale nel rapporto tra gli Stati e tra i gruppi. Il grado di civilizzazione raggiunto dai greci e dai romani, in linea con le posizioni dell'illuminismo scozzese, viene considerato dall'autrice espressione di una civiltà ancora molto imperfetta. Le

¹⁹ J. Rendall, «*The grand causes which combine to carry mankind forward*»: Wollstonecraft, *History and Revolution*, cit., p. 157.

²⁰ «In uno stato selvaggio, privi di occupazioni intellettuali, o campi e vigne in cui lavorare, dipendendo per la sussistenza da quanto forniva casualmente la caccia, sembra che si siano fatti continuamente guerra gli uni con gli altri, nazione contro nazione. Il bottino preso al nemico formava il principale oggetto di competizione tra loro, perché la guerra non era, come l'industria, una sorta di compendio della loro libertà» (HMFV, p. 146).

²¹ Ivi, p. 147.

²² Ivi, p. 21.

repubbliche antiche, perennemente in guerra tra loro, tengono a freno il popolo, costituito solo da «bruti addomesticati», «con spettacoli religiosi che si ricordano come il più grande insulto mai rivolto all'intelletto», mantengono le donne «in uno stato di schiavitù», trattandole alla stregua di «animali riproduttivi», e relegano tra gli schiavi una larga fetta della popolazione²³. Dopo la fine dell'impero romano e la dispersione di quel patrimonio di civiltà che era appartenuto all'antichità, alcune tappe segnano il ritorno sulla strada della civilizzazione: l'affermazione della cultura cavalleresca, il protestantesimo e la rivoluzione scientifica e il ruolo straordinariamente importante acquisito dalla stampa nella diffusione della conoscenza.

Nelle società moderne il progresso del commercio, delle arti e della conoscenza ha reso l'uomo più attaccato alla sfera domestica: le passioni inquiete del selvaggio, che ne animavano lo spirito guerresco, hanno lasciato il posto a passioni calme e a un maggiore desiderio di libertà:

le frizioni dell'arte e del commercio hanno dato alla società la sublime e piacevole finezza dell'urbanità e, con il graduale addolcimento dei modi di fare, l'apparenza della vita sociale è stata trasformata²⁴.

Il progresso raggiunto prima della rivoluzione era però solo parziale: molti erano gli elementi negativi di una socializzazione il cui principale difetto consisteva nell'aver mirato al raffinamento dei costumi e della sensibilità, senza preoccuparsi di operare una profonda riforma sul piano morale. L'esaltazione dell'ideale cavalleresco, presente in tante ricostruzioni della storia della civilizzazione quale origine dell'addolcimento delle maniere e degli stili e di un atteggiamento più attento verso la figura femminile²⁵, è ripresa con una forte venatura critica dall'autrice della *View*: il cavaliere medievale introduce, sì, un mutamento, ma esso tocca solo le apparenze; i principi di una falsa morale continuano a permettere a pochi individui di costruire la loro felicità sulla sofferenza e lo sfruttamento dei più.

3. «Politeness», ipocrisia e teatralità

Se autori come Kames, Robertson o Hume vedevano nella mutata condizione della donna, nel fatto che essa fosse ora compagna di conversazione dell'uomo, un segno di *civilization*, del raffinamento e dell'addolcimento dei costumi moderni²⁶, per Wollstonecraft proprio la condizione in cui ancora

²³ Ivi, p. 110.

²⁴ Ivi, p. 16.

²⁵ Su questo punto, cfr. D. I. O'Neill, *The Burke-Wollstonecraft Debate*, cit., p. 235.

²⁶ Scriveva Hume in *The Rise of Arts and Sciences*: «Quale migliore scuola di maniere della compagnia di donne virtuose, dove il mutuo sforzo di compiacere deve insensibilmente raffinare la mente, dove l'esempio della dolcezza e della modestia femminile deve comunicarsi ai loro ammiratori, e dove la delicatezza di quel sesso tiene ognuno a freno, per non recare offesa con un venir meno del decoro» (D. Hume, *The Philosophical Works of David Hume. Including all the Essays, and Exhibiting the More Important Alterations and Corrections in the Successive Editions by the*

versa il soggetto femminile è un segno dei limiti del progresso raggiunto: «a sottrarre la donna alla *civitas*», infatti, non era «la natura [...] ma la *civilization*, il costume, la tirannia di abitudini tanto tenaci quanto contingenti [...]»²⁷. Per essere completa la civilizzazione avrebbe dovuto porsi come obiettivo non la *politeness*, quell'attenzione alle regole della cortesia che aveva ridotto la Francia a una «*nation of women*», ma quella «sincerità di principi» e quella «dignitosa sincerità d'azione» che potevano nascere soltanto dall'affermazione di una morale universalistica, radicata nel principio dell'uguaglianza tra gli uomini. Per Wollstonecraft, al contrario che per la maggior parte degli autori dello *Scottish Enlightenment*, infatti, *polished* non equivale a *civilized*: la *politeness* non rappresenta di per sé il culmine della civilizzazione²⁸.

Introducendo una significativa innovazione rispetto allo schema utilizzato dalla maggior parte degli storici scozzesi, Wollstonecraft non considera il carattere *polished* delle *manners* come indice positivo di civilizzazione; al contrario, la *politeness* è espressione di una sorta di patologia della socialità²⁹. I codici della *politeness*, che nella seconda *Vindication* venivano letti in relazione alla questione della donna, alla formazione di una personalità femminile inferma, malaticcia, educata alla subordinazione e all'arte del circuire, nella *View* sono piuttosto inseriti all'interno di un contesto di classe: le regole della cortesia nascono in un quadro di relazioni sociali diseguali e sono funzionali al mantenimento di rapporti di potere, che servono al tempo stesso a mascherare dietro il rispetto delle forme³⁰. *Politeness* è, dunque, sinonimo di falsità, di insinceri-

Author, 4 voll., Edimburgo, Adam Black and William Tait, 1826, vol. 3, p. 151. Copia elettronica disponibile all'indirizzo Internet: www.libertyfund.org).

²⁷ P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. L'età delle rivoluzioni (1789-1848)*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 75.

²⁸ L'unica eccezione nell'ambito dell'illuminismo scozzese è rappresentata da Adam Ferguson, il quale però non contrappone *politeness* a *sincerity* come Wollstonecraft, ma a *civility*, ovvero a quella virtù politica a quello spirito di dedizione alla repubblica che poteva trovarsi anche nelle repubbliche antiche, ancora non *polished*. Mi ha suggerito questo confronto la conversazione con uno studente, Giacomo Mari, autore di una tesina di primo livello sul *Saggio sulla storia della società civile*, di cui sono stata relatrice. Voglio qui ringraziarlo.

²⁹ «Tutto quello che poteva essere fatto per migliorare l'umanità mediante un corpo di maniere prive di anima, è stato tentato in Francia. Il risultato è stato una raffinata schiavitù; e un tale indottrinato amore del piacere da condurre la maggioranza a ricercare solo il godimento, fino a distruggere la tendenza della natura» (*HMV*, p. 147). Quest'idea, di origine rousseauiana, relativa al carattere patologico della socialità aristocratica in quanto fondata su una società fortemente diseguale è condivisa anche da Paine, il quale scrive in *Rights of Man*: «I titoli nobiliari sono come i cerchi disegnati dalla bacchetta del mago, per contrarre la sfera della felicità dell'uomo. Egli vive imprigionato dentro la Bastiglia di una parola, e guarda a distanza l'invidiata vita dell'uomo» (cit. in T. Casadei, *Sovranità popolare e «costituzionalismo progressivo» in Thomas Paine*, in S. Simonetta (a c. di), *Potere sovrano: simboli, limiti, abusi*, Bologna, Il Mulino, 2003, p. 145; v. ivi anche il commento di Casadei).

³⁰ Per l'importanza di questo tema nell'opera di Wollstonecraft e la vicinanza con il pensiero del futuro marito, William Godwin, cfr. J. Davidson, «*Professed Enemies of Politeness*»: *Sincerity and the Problem of Gender in Godwin's Enquiry concerning Political Justice and Wollstonecraft's Vindication of the Rights of Woman*, in «*Studies in Romanticism*», 2000, 39, pp. 599-615 (il materiale contenuto in questo articolo è ripreso in J. Davidson, *Hypocrisy and the politics of politeness. Manners and Morals from Locke to Austen*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, cap. III).

tà, di manipolazione, d'inganno, e, in ultima analisi, di ingiustizia e infelicità sociale. Il mondo feudale era governato, secondo Wollstonecraft, dalla logica dell'apparenza. Con toni che hanno chiare assonanze rousseauiane, l'autrice rintraccia nella società francese pre-rivoluzionaria un tratto diffuso in tutte le manifestazioni della vita: la teatralità³¹. I francesi sono stati educati a compiere ogni loro gesto per mera vanità³², «for stage effect»³³, non deve stupire pertanto che essi manchino di aderenza alla realtà e di buon senso.

Niente può eguagliare la passione per i luoghi pubblici, e in particolare per il teatro, che il francese *succhia* con il proprio latte. Questa tendenza, dando il tono alla loro condotta, ha prodotto così tanti numeri teatrali sul grande teatro della nazione, dove vecchi principi improvvisati con nuove scene e addobbi sono continuamente rappresentati. Il loro carattere nazionale è, forse, più formato dai loro passatempi teatrali di quanto si immagini generalmente: essi sono in realtà scuole di vanità. Dopo questo tipo di educazione, sorprende, forse, che quasi qualsiasi cosa sia detta e fatta per fare un colpo di teatro³⁴?

La continua attenzione all'apparire non ha solo reso difficile distinguere realtà e finzione, ma ha distrutto anche le basi sociali della fiducia e della solidarietà: la società aristocratica, fondata sulla disuguaglianza e sull'asservimento di una larga parte della popolazione, è una società del sospetto e del segreto, in cui vige una sensibilità distorta incapace di coltivare sentimenti di reale umanità. Le patologie della storia francese hanno come principali responsabili quelle stesse forze che Burke aveva all'opposto individuato quali fondamento necessario del processo di civilizzazione³⁵: la chiesa³⁶ e l'aristocrazia. Nell'attaccare frontalmente questi due corpi sociali, che – scrive – considerano il popolo «come l'erba sulla terra, necessaria quale rivestimento della natura, ma adatta

³¹ Cfr. T. Furniss, *Mary Wollstonecraft's French Revolution*, cit., p. 70.

³² Se Burke vedeva nella *hybris* rivoluzionaria una manifestazione del peccato di vanità, Wollstonecraft – come sottolinea O'Neill – inverte l'accusa: la vanità è un portato della società aristocratica della quale la società rivoluzionaria francese tenta di liberarsi per poter raggiungere un più elevato grado di civilizzazione (cfr. D. I. O'Neill, *The Burke-Wollstonecraft Debate*, cit., p. 230).

³³ *HMV*, p. 25.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ La caratteristica peculiare della ricostruzione del processo di civilizzazione proposta da Burke – come ha sottolineato Pocock – consiste nell'evidenziare che, distruggendo la nobiltà e la religione, si distrugge la civiltà stessa. Scrive Pocock: «[Burke] insiste che il commercio può fiorire solo sotto la protezione delle maniere [*manners*], e che esse richiedono la preminenza della religione e della nobiltà, i protettori naturali della società» (J. G. A. Pocock, *The Political Economy of Burke's Analysis of the French Revolution*, in Id., *Virtue, Commerce and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002², p. 199). Lo scontro Burke-Wollstonecraft è, dunque, anche uno scontro tra due diverse concezioni della civilizzazione: per Burke la civiltà o è aristocratica e gerarchica o non è; per Wollstonecraft civilizzazione significa, invece, abbattimento di tutte le gerarchie e affermazione completa e piena della democrazia. Questa interpretazione è alla base del lavoro di D. I. O'Neill, *The Burke-Wollstonecraft Debate*, cit.

³⁶ Si sofferma sulla critica che Wollstonecraft muove al clero e alle istituzioni ecclesiastiche nella *View*, la tesi di S. M. Morgan, *Aspects of Mary Wollstonecraft's Religious Thought*, Degree of Master of Arts, The University of Waikato, 2007, cap. IV: <http://adt.waikato.ac.nz/uploads/approved/adt-uow20070228.092833/public/02whole.pdf>

soltanto ad essere calpestata con i piedi»³⁷, Wollstonecraft muove direttamente contro il potere del pregiudizio, la logica della deferenza e della subalternità, in nome di un rispetto di sé, che diviene presupposto necessario al successo di una reale civilizzazione, di una civilizzazione che non tocchi solo le forme della socialità ma, attraverso la scoperta della vera morale, conduca a relazioni giuste.

La civilizzazione ha prodotto nella società francese conseguenze così discutibili, secondo l'autrice, che, se si mette a confronto il «catalogo dei vizi dell'uomo in uno stato selvaggio» con quello dell'uomo civilizzato, il primo «è un angelo, se paragonato al *villano raffinato* della vita artificiale»³⁸. Gli orrori rivoluzionari trovano origine e giustificazione nella degenerazione del carattere dei francesi, degenerazione dovuta ai mali prodotti dal regime feudale. Con frasi che ricordano la giustificazione del diritto di resistenza contenuta nel *Second Treatise of Government* di John Locke, per il richiamo alla presenza di una ingiustizia diffusa e prolungata quale condizione necessaria che legittima il ricorso alla violenza contro l'oppressione di chi governa, Wollstonecraft scrive in *An Historical and Moral View of the French Revolution*:

è necessario osservare che, se la degenerazione degli ordini superiori della società è tale che nessun rimedio meno carico di orrore può effettuare una cura radicale e se, godendo dei frutti dell'usurpazione, essi spadroneggiano sul debole, e controllano con tutti i mezzi in loro potere ogni sforzo umano di portare l'uomo fuori dallo stato di degradazione nel quale l'ineguaglianza della fortuna l'ha fatto sprofondare, il popolo è giustificato nel ricorrere alla forza per respingere la forza. D'altra parte, se si può provare che le sofferenze silenziose dei cittadini del mondo sotto il piede di ferro dell'oppressione sono maggiori, sebbene meno evidenti, delle calamità prodotte dai violenti sconvolgimenti avvenuti in Francia, che quali uragani turbinanti sulla faccia della natura hanno strappato via tutte le sue grazie fiorite; può essere politicamente giusto far seguito a tutte le misure prese da quella nazione per rigenerarsi, e al tempo stesso stradicare quelle piante nocive, che avvelenano la parte migliore della felicità umana. [...] I ricchi hanno per secoli tirannizzato i poveri, insegnando loro come agire quando si è in possesso del potere, e adesso devono subirne le conseguenze. Il popolo è reso feroce dalla miseria, e la misantropia è sempre figlia del malcontento. Fate in modo che la felicità di una metà del genere umano non sia costruita sulla miseria dell'altra metà, e l'umanità prenderà il posto della carità, e di tutte le ostentate virtù dell'aristocrazia. Come possiamo attenderci, infatti, che gli uomini vivano insieme come fratelli, quando nella società si vedono solo padroni e servi³⁹?

Se la rivoluzione appare legittimata dalle ingiustizie subite dal popolo francese durante l'*ancien régime*, la forma specifica assunta dalla violenza rivoluzionaria, con i suoi attacchi ciechi e spesso brutali, trova nelle pagine di Wollstonecraft un'ulteriore giustificazione psicologica che rimanda al tipo di personalità

³⁷ HMV, p. 61.

³⁸ Ivi, cap. IV, § 179.

³⁹ Ivi, p. 46.

creato dalla società aristocratica. Il sentimento di umanità richiede un'educazione all'uso della ragione e al rispetto dell'altro, laddove essa manca, come nel sistema feudale, ne risulta un tipo umano debole ed emotivamente instabile, capace di un sentimentalismo artificiale, ma altrettanto incline a reagire con atti esasperati e brutali. La capacità dei francesi di passare rapidamente dal teatro allo spettacolo della ghigliottina viene spiegata da Wollstonecraft ricorrendo ad un'analisi coincidente con quella dei meccanismi psicologici patologici del c.d. sesso debole: costretto in una condizione di subordinazione e abituato a fingere una sensibilità esasperata, il carattere femminile risultava pronto a gesti della più crudele e inaspettata violenza verso la propria servitù⁴⁰.

4. *Rispetto di sé*

Un principio d'azione è sufficiente: rispetta te stesso [...]. E, tuttavia, come può un uomo rispettare se stesso e credere nell'esistenza della virtù, quando, per ottenere una condizione di vita rispettabile, vive di quegli espedienti quotidiani che non sono necessari sotto la conoscenza della legge? Sembra infatti che sia affare dell'uomo civilizzato indurire il suo cuore, in modo che a esso possa affilare la sua arguzia, la quale, assumendo l'appellativo di sagacia, o scaltrezza, in differenti caratteri, è solo una prova che la testa è lucida, perché il cuore è freddo⁴¹.

Il rispetto di sé, di cui parla qui Wollstonecraft, sembra potersi avvicinare all'*amour de soi* di Rousseau. Esso non ha bisogno dello sguardo dell'altro, non dipende dall'opinione altrui, presuppone anzi una presa di distanza dalla preoccupazione per l'approvazione degli altri:

non è sufficiente – scriveva in the *Vindication of the Rights of Woman* – vedere noi stesse come pensiamo che gli altri ci vedano [...] Dovremmo piuttosto vederci come supponiamo ci veda quell'Essere che vede le intenzioni maturare in azione, e il cui giudizio mai si allontana dall'eterna regola del giusto⁴².

⁴⁰ Cfr. ivi, pp. 125-126. Nella prima *Vindication*, in polemica con il ritratto delle donne aristocratiche tracciato da Burke, aveva scritto: «Dov'è la dignità, l'infallibilità della sensibilità, delle oneste signore, che, se si deve dar credito a certe voci, infliggono agli schiavi neri tutta l'agonia della sofferenza fisica con le inaudite torture che inventano? È probabile che alcune di loro, dopo la vista di una flagellazione, ricompongano il loro spirito agitato ed esercitino i loro *teneri sentimenti* con la lettura di uno degli ultimi romanzi d'importazione. Quanto siano vere e naturali queste lacrime, lo lascio determinare a voi. Queste signore potrebbero aver letto la vostra *Indagine sull'origine delle nostre idee del bello e del sublime*, e, convinte dai vostri argomenti, potrebbero aver cercato di essere carine, simulando debolezza» (M. Wollstonecraft, *Vindication of the Rights of Men* (1790), in Ead., *Works*, cit., vol. V, p. 45). Sottolinea con efficacia questo punto D. I. O'Neill, *The Burke-Wollstonecraft Debate*, cit., in particolare, p. 171 e p. 249.

⁴¹ HMV, p. 22.

⁴² M. Wollstonecraft, *Vindication of the Rights of Woman*, in Ead., *Works*, cit., vol. V, p. 205. Riprendo qui, con lievi modifiche, alcuni stralci dal mio *I rischi del materno. Pensiero politico femminista e critica del patriarcato tra Sette e Ottocento*, Pisa, Methexis-Plus, 2004, cap. II.

Non dell'occhio degli altri ci si deve fidare nel giudicare se stessi – insiste Wollstonecraft ripetutamente nei suoi scritti –, ma solo dello sguardo di Dio. Fidarsi soltanto dell'occhio di Dio e non di quello della società vuol dire interiorizzare l'autorità e, per Wollstonecraft come per Rousseau, svelare l'abisso esistente tra morale e *manners*, ovvero tra la morale e le convenzioni sociali e le regole di convenienza: la morale, infatti, avanza principi universali, mentre i costumi non possono fare altro che registrare i pregiudizi di una determinata società ed epoca storica: «È tempo – si legge nella seconda *Vindication* – di separare la morale immutabile dalle convenzioni sociali locali»⁴³.

La filosofia morale scozzese di Adam Smith, alla quale Wollstonecraft fa riferimento, aveva individuato nel bisogno di riconoscimento e d'approvazione da parte dell'altro un freno morale, che consentiva all'individuo di controllare le passioni ricercandone un grado medio accettabile per la società. Wollstonecraft, tuttavia, sulle orme di Rousseau⁴⁴, era consapevole che qualsiasi progetto critico verso i valori e i pregiudizi socialmente diffusi doveva presupporre la possibilità di collocarsi in un punto di vista più alto di quello raggiungibile dall'uomo medio smithiano. A Mary, la protagonista del suo primo romanzo, Wollstonecraft affida queste parole: «la mia coscienza non mi biasima, e quell'Essere che è superiore al nostro *monitor* interiore, può approvare ciò che il mondo condanna [...]»⁴⁵.

Il giudizio della coscienza e di Dio è più cogente del giudizio dell'osservatore imparziale smithiano, cui si allude attraverso l'espressione «internal monitor». L'interiorizzazione dell'autorità consente a Wollstonecraft di sottrarre il soggetto alla dinamica di quelle passioni centripete che nella società aristocratica lo condannano a una vita superflua, fondata su falsi bisogni; e insieme le permette di avanzare una visione critica della società e della filosofia politica del tempo. Per Wollstonecraft, come per Rousseau, l'indipendenza dall'approvazione altrui avrebbe avuto quale riflesso non un aumento della distanza sociale tra gli individui, bensì una sua riduzione, in virtù del venir meno di quella distorsione dei rapporti sociali che derivava, nelle società gerarchiche e aristocratiche, dal fatto di non poter mai disgiungere l'orientamento della propria condotta da una preoccupazione per il riconoscimento del proprio *status*.

5. *Dallo specchio al libro*

Nel suo primo romanzo, *Mary, a Fiction* (1788), Wollstonecraft così descrive il percorso intellettuale e morale della protagonista:

⁴³ Ivi, p. 114.

⁴⁴ Nella *Nuova Eloisa* Giulia scrive a Saint-Preux: «Spesso le virtù private sono tanto più sublimi in quanto non aspirano all'approvazione altrui, ma unicamente alla buona testimonianza propria; la coscienza del giusto gli vale quanto le lodi dell'universo. Quindi sentirai che la grandezza dell'uomo appartiene a qualsiasi stato, e che nessuno può essere felice se non gode della propria stima; [...]» (J. J. Rousseau, *Giulia o la nuova Eloisa*, introduzione e commento di E. Pulcini, Milano, BUR, 1992, lettera XI, p. 239).

⁴⁵ M. Wollstonecraft, *Mary, a Fiction*, in Ead., *Works*, cit., p. 47. Corsivo mio.

Come imparò a leggere, studiò attentamente e con avidità ogni libro che incontrò sulla sua strada. Trascurata sotto ogni punto di vista, e lasciata sotto l'influenza della propria mente, considerò ogni cosa che venne sotto il suo esame e imparò a pensare⁴⁶.

All'identità eterodiretta formatasi attraverso lo specchio, che nello stesso romanzo è incarnata dalla madre di Mary, Elyza, Wollstonecraft contrappone un soggetto autonomo che impara a pensare anche grazie a quell'esercizio solitario della mente che è la lettura. L'importanza della stampa come strumento essenziale non solo alla diffusione della conoscenza, ma anche ad una vera e propria trasformazione della soggettività ritorna tra i temi di *An Historical and Moral View of the French Revolution*, avvicinandolo all'*Esquisse* di Condorcet⁴⁷. Un pensatore che Wollstonecraft ebbe forse modo di frequentare solo per pochissimo tempo durante il suo soggiorno a Parigi, ma al quale è senz'altro legata da una profonda affinità ideale. Comune ad entrambi è il desiderio di affermare che il filo rosso riconoscibile nella storia, al di là delle contraddizioni e degli apparenti momenti di regresso, conduce a una maggiore giustizia, libertà ed eguaglianza economica, sociale e di genere; condivisa è la preoccupazione che al progresso tecnico e scientifico, pure essenziale, si accompagni un necessario progresso morale; coincidente l'analisi che attribuisce i mali sociali all'ignoranza, a una ancora carente diffusione della conoscenza, più che a difetti originari della natura umana. «Solo insegnando agli uomini fin da giovani a pensare, – scrive la Wollstonecraft – essi saranno capaci di ottenere la libertà»⁴⁸. Le ingiustizie dei passati regimi sono state possibili anche in virtù del fatto che i governi potevano sottrarsi al giudizio del popolo e trattarlo come mero mezzo per i loro fini:

Quando, in uno Stato, l'apprendimento era confinato a un piccolo numero di cittadini, e l'esame dei suoi privilegi era lasciato a un numero di persone persino più piccolo, i governi sembrano aver agito come se il popolo fosse formato solo per loro. Confondendo in modo ingegnoso i loro diritti con un gergo metafisico, la grandezza lussuosa degli individui è stata mantenuta dalla miseria della massa degli altri esseri umani e l'ambizione rimpinzata dal macello di milioni di vittime innocenti⁴⁹.

In seguito alla diffusione della conoscenza, per coloro che governano è diventato impossibile ignorare totalmente le regole della giustizia e astenersi dal «mettere almeno una vernice di moralità sulle loro azioni»⁵⁰. Nell'abbattimento di vecchi pregiudizi e superstizioni e, contemporaneamente, nell'affermazione dei principi che animano la rivoluzione francese e nei quali Wollstonecraft

⁴⁶ Ivi, p. 4.

⁴⁷ Un accenno ad una possibile influenza dell'*Esquisse* di Condorcet su Wollstonecraft si trova in G. Dart, *Robespierre and English Romanticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 121.

⁴⁸ HMV, p. 117.

⁴⁹ Ivi, p. 17.

⁵⁰ Ivi, p. 112.

continua a riconoscersi, nonostante le degenerazioni del Terrore giacobino, un ruolo di primo piano viene attribuito alle idee di Locke, Turgot, Voltaire e Rousseau, idee che grazie alla stampa si erano velocemente diffuse in tutta la società francese: «In Francia, invero, le nuove opinioni volano di bocca in bocca con una velocità elettrica»⁵¹. Attraverso queste idee, il popolo (attore positivo che Wollstonecraft contrappone alla corte, all'aristocrazia e al clero⁵²) aveva appreso il linguaggio dei diritti e aveva cominciato a ragionare di politica. Il fermento intellettuale positivo che la rivoluzione ha suscitato è emblematicamente rappresentato dalla grande piazza parigina di Palais Royal, centro di raccolta dei cittadini, che vi si riunivano per pronunciare discorsi, leggere *pamphlet* sui benefici della libertà e i mali dell'oppressione⁵³. Abbandonati i toni critici con cui si era rivolta a Rousseau nella seconda *Vindication*, Wollstonecraft scrive in *An Historical and Moral View*:

Il *Contratto sociale* di Rousseau e il suo ammirevole lavoro sull'ineguaglianza tra gli uomini sono stati tra le mani dei francesi e sono stati ammirati da molti che non erano in grado di penetrare la profondità del suo ragionamento. In breve, furono appresi a memoria, da quelle menti che non potevano comprendere la catena del suo argomento, sebbene fossero sufficientemente lucide da coglierne le idee principali, e da agire in accordo con le loro convinzioni⁵⁴.

È grazie alla diffusione delle idee dei *philosophes*, e in particolare di Rousseau, che una ristretta élite all'interno della società francese, anche prima della rivoluzione, è riuscita, secondo l'autrice, a scoprire l'arte di vivere bene: ne sono un esempio quelle famiglie in cui nuovi sentimenti di affetto sincero fluiscono grazie a un raggiunto rispetto reciproco tra i coniugi. Wollstonecraft così le descrive:

Marito e moglie, se non amanti, erano i più civili amici e i genitori più teneri del mondo – gli unici genitori, forse, che trattarono realmente i loro figli come amici –; e i padroni e le padrone più affabili. Si potevano trovare anche madri che, dopo aver allattato i loro bambini, prestavano un'attenzione alla loro educazione che non era ritenuta compatibile con la leggerezza di carattere attribuita loro, mentre acquisivano una parte di quel garbo e di quella conoscenza che raramente si trovano nelle donne di altri paesi. Le loro tavole ospitali erano costantemente aperte agli amici e alle conoscenze, che, senza la formalità di un invito, vi godevano di un buon umore libero da ogni riserbo, mentre un circolo

⁵¹ Ivi, p. 19.

⁵² Nell'affrontare il racconto degli eventi del 5-6 ottobre 1789, Wollstonecraft assume qui una posizione diversa da quella presente nella *Vindication of the Rights of Men*, dove aveva tentato di difendere l'evento dalla lettura critica di Burke. Qui – come sottolinea Furniss – l'autrice sembra riprendere la descrizione burkiana, cercando tuttavia di sostenere che colpevoli di tali atti andavano considerati «a set of monsters, distinct from the people» (*HMV*, p. 206) (cfr. T. Furniss, *Mary's Wollstonecraft French Revolution*, cit., p. 72). Quando il popolo pare allontanarsi da un comportamento virtuoso, la causa di ciò viene rintracciata nel suo essere stato contagiato dai mali che la corte e l'aristocrazia hanno diffuso nel paese.

⁵³ Cfr. *HMV*, p. 76.

⁵⁴ Ivi, p. 61.

più ristretto di persone chiudeva la serata, discutendo di argomenti letterari. In estate, quando si ritiravano nelle loro dimore di campagna, diffondevano intorno gioia, e condividevano i passatempi dei contadini, cui facevano visita con paterna sollecitudine⁵⁵.

Questo idillico quadretto di vita domestica richiama alla mente la comunità di Clarens disegnata dalla penna di Rousseau, quel Rousseau che qui si legge aver insegnato alle donne francesi un'attenzione scrupolosa per la pulizia personale, una «civetteria» [*coquetry*] più piacevole e più naturale e una certa delicatezza di sentimenti⁵⁶. L'immagine della donna francese e della felicità familiare che Wollstonecraft descrive in questa pagina, tuttavia, poteva esserle stata suggerita anche dalla conoscenza di Madame de Roland, appassionata discepolo del ginevrino, dalla quale la lettura della *Nouvelle Héloïse* pare sia stata vissuta come un'esperienza di illuminazione e conversione⁵⁷.

6. L'esempio americano

L'America si è trovata fortunatamente in una situazione molto diversa da quella del resto del mondo, perché essa ha avuto in suo potere la posa delle prime pietre del suo governo, nel momento in cui la ragione si avventurava ad esaminare il pregiudizio. Avvantaggiandosi del grado di civilizzazione del mondo, non ha mantenuto quei costumi che erano solo espedienti della barbarie, né ha pensato che le costituzioni frutto del caso, e continuamente rabberciate, fossero superiori ai piani di una ragione libera di profittare dell'esperienza⁵⁸.

Nella narrazione delle vicende dell'89, Wollstonecraft, coinvolta come Paine nel triangolo tra America, Francia e Inghilterra, mantiene costantemente presente il confronto con gli Stati Uniti. Agisce potentemente su di lei, come su molti degli intellettuali cui era stata fin a quel momento vicina, da Price a Priestley, il mito dell'eccezionalismo americano: l'esperimento costituzionale americano ha un vantaggio; gli americani come dirà Tocqueville sono nati liberi e uguali, non hanno avuto bisogno di abbattere le vecchie strutture feudali. Un mito probabilmente nutrito nel periodo della stesura della *View* anche dalla

⁵⁵ Ivi, pp. 147-148.

⁵⁶ Cfr. ivi, p. 148.

⁵⁷ Cfr. M. Seidman Trouille, *Sexual Politics in the Enlightenment. Women Writers Read Rousseau*, Albany, State University of New York Press, 1997, p. 168. Scrive la Trouille: «Nella sua ricerca della felicità attraverso la maternità e un matrimonio fondato sull'amicizia, Manon sembra aver preso Julie come suo modello, accettando come marito un uomo erudito di venti anni più anziano di lei. Durante il loro soggiorno di sei anni a Le Clos, la modesta proprietà di campagna dei Roland, provò un grande piacere nell'emulare le sobrie virtù domestiche della vita di Julie a Clarens. Come i Wolmar, vedeva la vita rurale quale luogo privilegiato della felicità e della virtù. Durante il pacifico ritiro a Le Clos, che con affetto definiva "mon Ermitage", svolse coscienziosamente il suo ruolo di moglie e di madre educando sua figlia (che doverosamente allattò nell'infanzia), governando la casa, svolgendo le funzioni di dottore e di benefattrice nei confronti dei contadini locali, e controllando la fattoria quando il marito era via per i suoi frequenti viaggi quale ispettore regionale delle manifatture» (ivi, p. 168). Madame Roland finì sulla ghigliottina nel 1793.

⁵⁸ HVM, p. 20.

relazione con l'americano Gilbert Imlay⁵⁹, e comunque ancora presente nelle *Letters Written During a Short Residence in Sweden, Norway and Denmark* (1796). Un'immagine idealizzata che doveva andarsi a incrinare nel suo ultimo romanzo incompiuto, *Maria, or the Wrongs of Woman*, nel quale si legge che l'America ha trasformato la sua originaria passione per l'indipendenza in una spinta sfrenata alla speculazione commerciale, che ha mutato il paese nella terra «di un'aristocrazia volgare, seduta sui suoi sacchi di dollari»⁶⁰.

In *An Historical e Moral View of the French Revolution* non è al costituzionalismo inglese che guarda quando si tratta di proporre un modello ideale, ma all'esperienza costituzionale americana. Non è mutata qui, rispetto alla prima *Vindication*, la valutazione negativa della costituzione prescrittiva inglese; rimane fermo per lei il diritto del popolo di darsi una costituzione e di rinnovarla ad ogni generazione:

Che cosa impedirà all'uomo, in ogni epoca di civilizzazione, di prendere posizione e modellare di nuovo quei materiali, rapidamente gettati in una rude massa, che soltanto il tempo ha consolidato e reso venerabile⁶¹?

La legge prodotta da una civilizzazione imperfetta e incompiuta, frutto di una società divisa da profonde disuguaglianze e da una mancanza di spirito pubblico, aveva dato vita ad una serie di pregiudizi che non si doveva avere il timore di abbattere nella convinzione che la loro antichità costituisse un crisma di sacralità e che fosse sacrilego spogliarli delle loro «vesti gotiche»⁶². Gli argomenti in base ai quali Wollstonecraft giustifica il potere di revisione costituzionale esprimono una posizione molto vicina a quella di uno dei suoi mentori, Joseph Priestley⁶³: gli uomini devono imparare attraverso l'esperienza e il succedersi di prove e fallimenti⁶⁴. Riconosciuti i limiti della ragione e della conoscenza umana, e le vie per le quali esse procedono, era sbagliato – come scriveva Priestley – «persistere nell'assurda massima di lasciare che una precedente generazione dettasse legge alla successiva, il che, considerato che la follia

⁵⁹ Gilbert Imlay era un sedicente capitano della Rivoluzione americana, all'epoca della Rivoluzione francese coinvolto in un giro di speculazioni tra Europa e Stati Uniti. Quando conobbe la Wollstonecraft era impegnato nella stesura del romanzo epistolare *The Emigrants* (1793), dopo che un anno prima aveva dato alle stampe il suo *A Topographical Description of the Western Territory of North America*, entrambe opere rivolte a un pubblico inglese, pensate come una sorta di guida utile a coloro che volessero emigrare negli Stati Uniti. Verhoeven e Gilroy nell'introduzione a *The Emigrants* scrivono che l'opera «aspirava a essere considerata un romanzo giacobino: un documento del movimento rivoluzionario transatlantico» (W. M. Verhoeven e A. Gilroy, *Introduction*, in G. Imlay, *The Emigrants*, London, Penguin Books, 1998, p. X).

⁶⁰ M. Wollstonecraft, *The Wrongs of Woman, or Maria*, in Ead., *Works*, cit., vol. I, p. 102.

⁶¹ HMV, pp. 20-21.

⁶² Ivi, p. 111.

⁶³ Riprendo qui alcune considerazioni sviluppate in B. Casalini, *Nei limiti del compasso. Locke e le origini della cultura politica e costituzionale americana*, Milano, Mimesis, 2002, pp. 70-71.

⁶⁴ L'idea che – come scrive Priestley – «Evils always leads to good and imperfect to perfect» (J. Priestley, *Essay on First Principles* (1771), Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 112) è anch'essa condivisa da Wollstonecraft. Sulla concezione del male negli scritti di Wollstonecraft, cfr. B. Taylor, *Mary Wollstonecraft and the Feminist Imagination*, cit., pp. 203-204.

non è altro che un grado minore di saggezza, poteva ritenersi equivalente a lasciare che il folle educasse il saggio»⁶⁵. La saggezza di una costituzione doveva misurarsi dal grado in cui essa lasciava spazio alle riforme. La stessa fiducia nell'esperimento e nell'innovazione e le stesse perplessità circa l'affidarsi completamente al passato erano state espresse anche da Paine:

Si vive per migliorare, oppure si vive inutilmente, quindi non si accetti alcuna massima politica o di governo sulla semplice base della sua antichità, o dell'autorità di altri uomini, siano essi i *nuovi* o i *vecchi Whigs*⁶⁶.

Tra i pregiudizi di cui era necessario liberarsi, secondo l'autrice della *View*, v'era l'idea che «un re non possa commettere errori, che la sua persona rimanga sempre e comunque sacra»; che «l'obbedienza ai genitori debba andare un briciolo oltre la deferenza dovuta alla ragione, e fortificata dall'affetto»; che «sia giusto privare una donna di tutti i diritti che spettano a un cittadino, per non dire del fatto di trattarla come un paria della società, perché il suo cuore in rivolta, per trovare conforto in un cuore più congeniale e umano, la allontana da un uomo, che – marito solo di nome e in virtù del potere tirannico che esercita su di lei e sulla sua proprietà – lei non può amare né rispettare»⁶⁷.

L'idea della fondazione di un ordine politico nuovo e l'introduzione di un «power of altering» pacificamente la costituzione, affermata dagli americani, erano un'eredità alla quale i francesi si erano giustamente richiamati; bene avevano fatto anche a imitare gli americani stilando quella carta dei diritti dell'uomo e del cittadino di cui Wollstonecraft riconosce la matrice lockeiana⁶⁸ e alla quale dedica parole entusiastiche.

Il fondamento della libertà fu posto nella dichiarazione dei diritti, il primo dei tre articoli della quale contiene i grandi principi della libertà naturale, politica e civile. In primo luogo, che gli uomini sono nati, e sempre saranno, liberi e uguali per quanto riguarda i loro diritti: *le distinzioni civili, quindi, possono fondarsi solo sulla pubblica utilità*. In secondo luogo, il fine delle associazioni politiche è la conservazione dei naturali e imprescindibili diritti dell'uomo, che sono: la libertà, la proprietà, la sicurezza e *la resistenza all'oppressione*. In terzo luogo, la nazione è la fonte di ogni sovranità; nessun corpo di uomini né alcun individuo possono aver titolo ad una qualsiasi autorità che non sia derivata da essa. Il primo articolo stabilisce l'eguaglianza degli uomini, e *colpisce alla radice*

⁶⁵ J. Priestley, *An Essay on the First Principles of Government*, cit., p. 114.

⁶⁶ T. Paine, *Address and Declaration* (1791), in Id., *The Complete Writings of Thomas Paine*, a c. di P. S. Foner, New York, Citadel Press, 1945, p. 536. Sull'importanza dell'innovazione costituzionale in Paine, v. J. Fruchtmann, Jr., *Thomas Paine and the Religion of Nature*, Baltimore-London, The John Hopkins University Press, 1993, pp. 143-7 e T. Casadei, *Sovranità popolare e «costituzionalismo progressivo»*, cit.

⁶⁷ HMV, p. 111.

⁶⁸ «Locke, seguendo le tracce di questi coraggiosi pensatori, ha raccomandato in modo più metodico la tolleranza religiosa e analizzato i principi della libertà civile. Nella sua definizione della libertà, infatti, si trovano gli elementi della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*, che, a dispetto degli errori fatali dell'ignoranza, e dell'ostinazione perversa dell'egoismo, sta ora convertendo teorie sublimi in verità pratiche» (Ivi, p. 16).

ogni inutile distinzione, il secondo, assicurando il diritto contro l'oppressione salvaguarda la dignità dell'uomo; e il terzo, riconoscendo la sovranità della nazione, conferma l'autorità del popolo⁶⁹.

7. «A perfect Commonwealth»

In *An Historical and Moral View of the French Revolution* si riconosce apertamente che la strada della rivoluzione, sulla quale i francesi si sono trovati perché altra via non rimaneva, non è il percorso più sicuro per costruire istituzioni giuste e liberare la società da ingiustizie a lungo sedimentate. Un certo gradualismo può essere garanzia di conquiste più durature e della scelta di misure più sagge. Alla rivoluzione, infatti, può seguire l'anarchia, se una classe politica mancante di senso pratico e di esperienza della libertà, dotata di un'educazione politica solo «libresca», pretende di perseguire fini troppo ambiziosi rispetto alla situazione culturale e morale del paese, senza tentare tra le parti in causa una mediazione⁷⁰. Il rischio, come mostrava in modo evidente la situazione francese, era che ognuno si facesse avanti con un diverso progetto politico, magari tratto dalle teorie astratte di qualche filosofo, con l'idea di una costituzione perfetta:

Così è accaduto in Francia che l'idea humane di una repubblica perfetta, l'adozione della quale è vantaggiosa solo quando la civilizzazione è arrivata a un grado molto più elevato di perfezione, e a una conoscenza molto più generalmente diffusa di quanto non lo sia nel presente periodo, nonostante tutto fu scelta come modello del nuovo governo dall'assemblea costituente, con poche eccezioni: una scelta che senza dubbio derivava dal fatto che i membri non avevano avuto alcuna opportunità di acquisire una qualsiasi conoscenza della libertà pratica⁷¹.

Prudenza avrebbe voluto, sostiene Wollstonecraft, che i francesi optassero non per un parlamento unicamerale, ma per un sistema di bilanciamento dei poteri, che procedessero cercando di inglobare nell'assetto costituzionale anche la monarchia e la nobiltà. Così non è stato, e alcune delle pagine della *View* avanzano l'ipotesi che non fu solo per colpa di una mancanza di esperienza dei politici del terzo stato, ma anche a causa della cecità di una nobiltà insalvabile⁷². Tuttavia, se il tentativo dei costituzionalisti francesi non aveva dato gli esiti sperati, ciò non doveva indurre a rigettare il modello dell'unicameralismo come in sé fallace: non bisognava rinunciare a quella «sublime teoria», considerarla «assurda e chimerica» solo perché non era riuscita a ottenere un successo immediato nel dare stabilità alla società francese. I lenti progressi compiuti dalla scienza di governo avrebbero consentito col tempo di rendere funzionante un modello che, agli occhi di Wollstonecraft, presentava i vantaggi di essere

⁶⁹ Ivi, p. 162. I corsivi sono miei.

⁷⁰ Cfr. ivi, p. 144.

⁷¹ Ivi, p. 166.

⁷² Cfr. ivi, p. 62.

più «semplice» e più rispondente all'idea di una società egualitaria rispetto al sistema del governo misto e bilanciato. I costituzionalisti francesi, scriveva, «non devono cedere nello sforzo di portare a maturità un ordinamento politico più semplice, che promette una maggiore libertà uguale e felicità generale per l'umanità»⁷³. Emerge qui, in modo forse ancora più chiaro che nella prima e nella seconda *Vindication*, la vicinanza della visione politica di Wollstonecraft a una linea di teoria politica radicale su cui potremmo collocare anche autori come Price, Paine e Condorcet⁷⁴. L'unicameralismo rimane per lei il sistema preferibile e le ragioni sono le stesse che già nel 1778 erano state espresse da Turgot in una lettera a Richard Price in polemica con la scelta del bicameralismo nella maggior parte delle nuove costituzioni degli Stati americani: mantenere una divisione in corpi distinti in una repubblica fondata sull'eguaglianza poteva essere causa di future divisioni e conflitti. Thomas Paine aveva scritto che era come costruire una «casa divisa contro se stessa»⁷⁵.

Della vicinanza tra le posizioni di Wollstonecraft e quelle del costituzionalismo democratico di Turgot, Price, Paine e Condorcet si accorse subito John Adams. Nelle sue note di lettura a margine delle pagine di *An Historical and Moral View of the French Revolution*, Adams rispondeva contro le affermazioni di Wollstonecraft quegli stessi argomenti che aveva sfoderato, nella *Defence of the Constitutions of the United States*, contro il costituzionalismo democratico di Turgot⁷⁶, le cui radici andavano rintracciate, secondo lui, nella diffusione di un testo risalente all'epoca della prima rivoluzione inglese: *The Excellencies of a Free State* (1656) di Marchamont Nedham. La storia dimostrava in modo inconfutabile, per Adams, che – contrariamente a quanto sostenuto da Nedham e dai suoi tanti seguaci, tra i quali ora riconosceva anche Mary Wollstonecraft – il potere del popolo, qualora non limitato, «poteva essere ingiusto, tirannico e crudele tanto quanto quello del peggiore despota»⁷⁷; che le minoranze sarebbero state calpestate e private dei diritti in un governo in cui il potere della maggioranza non avesse incontrato ostacoli di sorta; che l'uguaglianza non avrebbe sedato le ambizioni, anzi avrebbe scatenato nuove lotte per il riconoscimento, lasciando le «aristocrazie» (ma il termine «aristocrazia» viene usato da Adams in un senso che anticipa quello presente nella teoria delle *élites*) libere di manipolare le maggioranze. Da Montesquieu Adams aveva appreso una lezione fondamentale: in politica la semplicità non è necessariamente una virtù, anzi essa è spesso nemica della libertà (non era, forse, per Montesquieu, il dispotismo la

⁷³ Ivi, p. 167.

⁷⁴ Sul costituzionalismo di Paine, cfr. T. Casadei, *Sovranità popolare e «costituzionalismo progressivo» in Thomas Paine*, cit. Sulla visione politico-costituzionale di Condorcet, cfr. G. Magrin, *Condorcet: un costituzionalismo democratico*, Milano, FrancoAngeli, 2001.

⁷⁵ T. Paine, *Common Sense*, in Id., *Rights of Man, Common Sense and other Political Writings*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1998, p. 9. Si tratta di un'immagine biblica (Matteo 12, 25).

⁷⁶ Riprendo qui considerazioni e argomenti ulteriormente sviluppati in B. Casalini, *L'esprit di Montesquieu negli Stati Uniti durante la seconda metà del XVIII secolo*, in D. Felice (a c. di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, Pisa, ETS, 2004, pp. 325-356, in particolare, pp. 329-344.

⁷⁷ J. Adams, *Defence of the Constitutions of the United States*, in Id., *Works*, 10 voll., Boston (Mass.), Little Brown and Company, 1850-56, vol. VI, p. 10.

più semplice tra le forme di regime?). Contro la visione positiva della semplicità del sistema unicamerale sposata da Wollstonecraft, Adams di proprio pugno in margine alle pagine della *View* scrive:

Questa parola semplicità, nel corso di sette anni, ha ucciso i suoi milioni di persone e prodotto più orrori della monarchia in un secolo, come se l'eccellenza e la perfezione consistesse tutta nella semplicità. Una donna sarebbe più semplice se non avesse che un occhio e un seno; la natura, tuttavia, ha deciso che due fossero più utili e decorativi. Un uomo sarebbe più semplice con un orecchio, un braccio e una gamba. Una legislatura dovrà avere un'unica camera solo perché più semplice? Una carro sarebbe più semplice se andasse con una sola ruota; e tuttavia nessuna maestria potrebbe fare in modo che non perdesse l'equilibrio ad ogni passo. Non può esserci nulla di più semplice del dispotismo. Il triplo bilanciamento, non la semplicità, deve essere ricercato. Questa cattiva retorica poteva essere appresa solo in Francia⁷⁸.

L'idea di un corpo legislativo unitario, quale centro di gravità dell'intero sistema costituzionale presupponeva, agli occhi di John Adams, una società egualitaria, priva di conflitti e divisioni interne, eretta sulla base di un estremo rigorismo etico, di un dispotismo della virtù, o in un paese povero e dall'economia stazionaria⁷⁹. Era stato proprio Nedham ad ammettere – ricordava Adams – che «la forma di Stato più eccellente e più sicura per la libertà del popolo sarebbe stata quella in cui i governanti fossero stati meno esposti ai morsi e alle trappole del lusso»⁸⁰, confessando così la convinzione che una repubblica avrebbe potuto essere virtuosa solo se povera. La lezione di Nedham era inutile, se non dannosa. Le repubbliche moderne, come quella americana, dovevano funzionare in spazi di grandi dimensioni, in società in cui «i mezzi e le opportunità per il lusso [sarebbero stati] così facili che [sarebbe stato] folle non aspettarselo, e non essere preparati a esso», tanto più che l'ambizione e la vanità potevano non essere affatto una male, se con l'espediente di un governo bilanciato se ne fossero contenuti gli eccessi⁸¹. Adams riteneva una semplice chimera ogni progetto di governo che presupponesse uno straordinario grado

⁷⁸ Nel volume della *Historical and Moral View* annotato da Adams questa citazione compare alla p. 522 (v. copia elettronica all'indirizzo internet della Boston Public Library, segnalato qui alla n. 10).

⁷⁹ L'esperienza e lo studio della natura umana suggerivano ad Adams – come prima di lui a Montesquieu – l'impossibilità e l'indesiderabilità di un recupero nella modernità del modello della repubblica antica. Esaminando la Repubblica di San Marino, spesso additata come esempio di repubblica democratica, dopo averne messo in dubbio il carattere democratico, e aver considerato le particolari condizioni geografiche che ne hanno consentito la sopravvivenza, Adams conclude con una considerazione di sapore montesquieuiano: «Un pugno di povera gente, che vive nella maniera più semplice, di lavoro duro e della produzione di poche mucche, pecore, capre, maiali, polli e piccioni, su un pezzo di terra montuosa e nevosa, protetta dalla propria situazione geografica da ogni sorta di nemico, non può essere d'esempio per le repubbliche di Pennsylvania, Georgia o Vermont, in una delle quali vi sono probabilmente mezzo milione di persone, e in ciascuna delle altre due almeno trentamila, sparse su un ampio territorio» (J. Adams, *Defence*, in Id., *Works*, vol. VI, pp. 51-52).

⁸⁰ Ivi, p. 97.

⁸¹ Cfr. ivi, pp. 96-97.

di virtù nel popolo. Se, d'altra parte, a unico fondamento della virtù civica doveva essere posto l'amore dell'uguaglianza, allora essa era semplicemente impossibile, in quanto contraria alla natura umana. Mai nessun uomo, secondo Adams, è stato capace di una simile passione per l'uguaglianza. Se è vero che nessuno ama avere superiori, altrettanto vero è che nulla è più invisibile agli uomini che essere confusi nella folla, che non essere visibili. Da questo presupposto psicologico Adams deriva una conclusione che anticipa quella che sarà la visione espressa dal Tocqueville del II volume della *Democrazia in America*: nelle società democratiche, dove tutti si considerano uguali, la competizione e la lotta per il riconoscimento, invece di attenuarsi, si fanno più forti⁸². La «passione di distinguersi», di «eccellere», quella che Adams, come ricorda anche la Arendt, chiama la passione dello *spectemur agendo*, è una passione universale che viene esaltata in una società democratica, ovvero – nel senso sociologico spesso usato da Tocqueville – ugualitaria. La passione di distinguersi, non trova soddisfazione nell'amore di sé, ma solo nel vedere esaudito il proprio desiderio di essere visti, di non rimanere in una condizione di indistinzione⁸³.

Questa passione 'aristocratica' per Adams può essere coltivata e incanalata mediante l'istruzione, la morale e le istituzioni, ma – a differenza di quanto pensavano i teorici del repubblicanesimo puritano, à la Samuel Adams, e del costituzionalismo democratico, da Jefferson, a Condorcet, a Wollstonecraft – non può e non deve essere mortificata né cancellata, perché un uomo che non ha la speranza di poter essere visto, di ricevere riconoscimento, è come se non esistesse. In un passo dei *Discourses on Davila* (1790-1791), che non sfuggirà neppure alla Arendt, Adams scrive: «Se sulla sua isola Crusoe avesse a disposizione l'intera biblioteca di Alessandria, e fosse sicuro di non incontrare mai più un volto umano, forse che aprirebbe un volume?»⁸⁴.

Il problema per Adams era far comprendere quello che a Wollstonecraft sfuggiva: che la passione per la distinzione non si sarebbe eclissata in un regime repubblicano: laddove vi fosse stata libertà vi sarebbero state necessariamente

⁸² Il sé democratico tocquevilliano è orgoglioso e invidioso, passioni che si alimentano dell'insicurezza di sé, della propria identità e visibilità. Nell'*ancien régime*, invece, il sé aristocratico occupava tra gli altri uomini un luogo da cui «non [poteva] sperare o temere di non essere visto, non vi [era] uomo collocato tanto in basso che non [avesse] il suo campo d'azione visibile agli altri e che [potesse] sfuggire per la sua oscurità alla lode o al biasimo» (A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, Milano, BUR, p. 656). Gli aristocratici, inoltre, percepivano nei privilegi che venivano tributati loro una «parte di se stessi» che nessuno si sarebbe mai sognato di mettere in discussione o di sottrarre loro e per questo potevano nutrire quel «sentimento tranquillo della propria superiorità» che consentiva loro tanto quell'affermazione di sé che quell'oblio di sé, necessario a tessere legami con l'altro. L'*homo democraticus*, al contrario, è inquieto e sempre questuante di riconoscimenti proprio perché costantemente incerto sul proprio sé, in un mondo di oggetti infiniti che desidera senza mai esserne appagato, né senza mai poterne procrastinare il desiderio, di oggetti che continuamente gli sfuggono, che continuamente abbandona nella ricerca di altri beni, ma che non può fare a meno di inseguire perché gli oggetti, e la ricchezza che ne consente il possesso, sono gli unici segni visibili rimasti di distinzione.

⁸³ Sulla descrizione di questa passione della distinzione e sul legame che la connette al desiderio del lusso in Montesquieu, *Esprit des lois*, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, publié sous la direction de A. Masson, 3 voll., Paris, Nagel, 1950-1955, libro VII, cap. I.

⁸⁴ Cit. in H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, Milano, Ed. di Comunità, 1999 (I^a 1983), p. 72.

distinzioni. Una volta aboliti i titoli nobiliari, il diritto di primogenitura e, con essi, ogni forma di aristocrazia ereditaria, non si sarebbe potuta evitare la nascita di nuove aristocrazie, fondate sulla ricchezza, la fama, la bellezza, la cultura, che sarebbero inevitabilmente entrate in competizione tra loro. Per questo, contrariamente a quanto riteneva Wollstonecraft, la soluzione del triplo bilanciamento [*triple equipoise*] non poteva essere considerata una soluzione transitoria da superare in un secondo momento col passaggio all'unicameralismo: in un governo libero essa sarebbe sempre servita a bilanciare la competizione tra partiti e a riversare la spinta socialmente positiva derivante dalla passione della distinzione in direzione del bene comune.

8. «*A change of character*»

Le critiche che John Adams solleva nelle sue polemiche note di lettura mettono a fuoco in modo efficace il cuore della visione repubblicana dell'autrice della *View*: una concezione armonicistica della società e una visione ottimistica della natura umana, non priva della venatura di un certo rigorismo etico. Al contrario del repubblicanesimo machiavelliano di Adams che manteneva alla base una visione sostanzialmente negativa della natura umana e, quindi, contava soprattutto su un sistema di pesi e contrappesi, il repubblicanesimo di Wollstonecraft faceva molto conto sulla virtù del cittadino democratico, sull'idea di una società animata dalle forze virtuose dei *middle ranks of society*. Il popolo, di cui Wollstonecraft rivendica la sovranità, collocandosi nell'ambito del repubblicanesimo radicale di autori come Burgh, Price e Priestley, è il popolo omogeneo dei ceti medi, costituito da individui laboriosi e industriosi, lontani tanto dal lusso di una nobiltà corrotta, quanto dall'indolenza attribuita alle classi povere. Nelle *Miscellaneous Observations Relating to Education*, Priestley osservava la condizione di svantaggio nella quale si trovava la nobiltà: circondata da servitori e tutori, pronti a servire e adulare, difficilmente essa poteva maturare un forte carattere morale. Quel «carattere» che trovava, invece, condizioni favorevoli «in uno stato di perfetta uguaglianza, quando ogni vantaggio è accessibile a ogni uomo e dove nessun uomo può aspettarsi preferenze se non per la sua superiore virtù o la sua superiore capacità, impiegata per il bene pubblico»⁸⁵. Era convinzione diffusa all'interno di questa tradizione politica che alcune riforme cruciali quali l'abolizione del diritto di primogenitura e una minore disuguaglianza avrebbero lentamente trasformato la mentalità e operato col tempo quello che Wollstonecraft definisce un vero e proprio «mutamento di carattere»⁸⁶, creando cittadini virtuosi. Si legge in una pagina della *View*:

Nell'infanzia dei governi, o piuttosto della civilizzazione, le corti sembrano essere necessarie per accelerare il miglioramento delle arti e delle forme di condotta

⁸⁵ Cit. in M. Canovan, *Joseph Priestley, on Rank and Inequality*, in «Enlightenment and Dissent», 1983, 2, p. 25. Riprendo qui delle considerazioni sviluppate in B. Casalini, *Nei limiti del compasso*, cit., pp. 71-72.

⁸⁶ HMV, p. 233.

e per condurre a quello della scienza e della morale. Grandi capitali sono un'ovvia conseguenza della ricchezza e del lusso delle corti, ma, quando raggiungono una certa grandezza e un certo grado di raffinatezza, esse divengono pericolose per la libertà del popolo e incompatibili con la sicurezza di un governo repubblicano [...]. Comunque, appare sicuro che, se un governo repubblicano dovesse consolidarsi, Parigi dovrebbe rapidamente cadere in decadenza. La sua crescita e il suo splendore erano dovuti principalmente, se non interamente, al vecchio sistema di governo. Dal momento che il fondamento del suo lusso è stato abbattuto, e non è probabile che la struttura venuta meno sarà mai più in grado di reggere sicura sulle sue basi, ne possiamo legittimamente inferire che, nella misura in cui i piaceri della riflessione solitaria e gli svaghi della vita rurale saranno avvertiti, la gente, lasciando i villaggi e le città, darà un nuovo aspetto al volto della campagna. Possiamo allora sperare in un più solido mutamento di mentalità, in principi più stabili, in una condotta più coerente e virtuosa⁸⁷.

La creazione di un governo repubblicano e il riconoscimento dell'egualianza dei diritti avrebbero dato ad ogni cittadino una nuova consapevolezza della propria dignità. Il cittadino avrebbe subito così una vera e propria trasformazione antropologica. Spontaneamente, avrebbe rifuggito la ricerca del lusso e coltivato, piuttosto, piaceri più vicini alla natura:

In virtù dell'influenza progressiva della conoscenza sugli stili di vita, sia l'abbigliamento sia i governi appaiono acquistare semplicità. Si può quindi presupporre che, dal momento in cui il popolo ottiene dignità di carattere, i suoi passati tempi proverranno da una fonte più razionale dello spettacolo fastoso dei re o della visione delle frivolezze esibite a corte⁸⁸.

I gusti più semplici avrebbero indotto molti a preferire la campagna a una città descritta da Wollstonecraft come centro cosmopolitico della vita intellettuale, ma anche come un «vortice che attrae ogni vizio al suo centro»⁸⁹. Il richiamo alla natura e alla creazione di gusti più semplici e spartani, alla trasformazione della vita domestica, fa correre il pensiero di nuovo a Rousseau. Wollstonecraft, come si evince chiaramente da queste pagine, ha un atteggiamento ambivalente verso la modernità: da un lato, riconosce che solo grazie al commercio e al lusso si è innescato un processo che ha consentito lo sviluppo della conoscenza, della scienza, creando le condizioni per arrivare ad una più alta forma di moralità; dall'altro, paventa che le trasformazioni in atto nel mondo economico e sociale possano essere foriere di nuove disuguaglianze e della nascita di nuove e forse peggiori aristocrazie, come l'aristocrazia del denaro, che potrebbero mettere a rischio le istituzioni repubblicane, estinguendo le fonti delle virtù morali. Non rigetta la modernità, ma ne teme lo sviluppo non governato: compito dei governi, scrive, è assumersi la responsabilità di «pro-

⁸⁷ Ivi, p. 229.

⁸⁸ Ivi, p. 164.

⁸⁹ Ivi, p. 76.

teggere il debole»⁹⁰. Parlando della possibile influenza negativa del commercio, osserva:

L'influenza distruttiva del commercio, [...] sostenuta da uomini che sono avidi di ricchezze ipertrofiche per partecipare del rispetto tributato alla nobiltà, è sentita in una molteplicità di modi. Il più pericoloso, forse, è il suo produrre un'aristocrazia della ricchezza, che degrada gli esseri umani, facendo scambiare l'inciviltà con una servitù addomesticata, invece di far acquisire loro l'urbanità di una ragione perfezionata. Il commercio, sovraccaricando una nazione di gente, obbliga la maggioranza a divenire lavoratori dell'industria invece che contadini. La divisione del lavoro, poi, solo al fine di arricchire il proprietario, rende la mente interamente inattiva. Il tempo che – come dice un celebrato autore – si perde bighellonando tra una parte e un'altra di un lavoro è quello stesso tempo che preserva un uomo dal degenerare in un bruto. Tutti devono aver visto quanto siano più intelligenti i fabbri, i falegnami e i mutatori in campagna rispetto ai lavoratori a giornata delle grandi città. Rispetto alla morale, poi, non c'è confronto. Il passo stesso dell'uomo padrone di se stesso è talmente più svelto del passo scomposto del servo di un servo che non è necessario chiedersi quale dimostri con le proprie azioni una maggiore indipendenza di carattere⁹¹.

Mentre ricorda, citando Adam Smith, gli effetti negativi della divisione del lavoro nelle fabbriche e denuncia il sorgere di nuove forme di sfruttamento, Wollstonecraft è attratta dal sogno di una società contadina, in cui piccoli proprietari indipendenti vivono del loro lavoro, senza inseguire l'accumulazione di ricchezze illimitate e riuscendo a coltivare quel sentimento di genuina umanità che spinge alla solidarietà. L'individuo sorto dalla conversione repubblicana dovrebbe essere, infatti, in grado di dare agli altri anche in virtù della propria capacità di contrarre i propri bisogni e di porre un limite ai propri desideri⁹² – una visione che tornerà con insistenza nelle *Letters Written During a Short Residence in Sweden, Norway and Denmark* (1796). L'egualitarismo di Wollstonecraft – come ha efficacemente sottolineato Barbara Taylor⁹³ – non si accontenta dello sradicamento delle diseguaglianze politiche e giuridiche, ma punta all'eliminazione di ogni forma di subordinazione e alla creazione di una società

⁹⁰ Ivi, p. 17. Chris Jones ricorda in proposito la vicinanza delle posizioni di Wollstonecraft con quelle di Richard Price, che non solo desiderava l'abolizione del diritto di primogenitura e una distribuzione più equa delle ricchezze, ma fu anche l'ideatore dei primi schemi assicurativi per la pensione e i sussidi di disoccupazione, progetto che sperimentò attraverso forme di cooperazione volontaria (cfr. C. Jones, *The Vindications and their political tradition*, in C. L. Johnson, *The Cambridge Companion to Mary Wollstonecraft*, cit., p. 50). La sensibilità di Wollstonecraft per i temi sociali è più che mai evidente nel suo ultimo romanzo, *Maria, or the Wrongs of Woman*, dove è contenuta una durissima denuncia delle condizioni del proletariato e del sistema delle *workhouses*. Barbara Taylor è, forse, la studiosa che con più efficacia ha sottolineato questo aspetto del pensiero di Wollstonecraft (cfr. B. Taylor, *Mary Wollstonecraft and the Feminist Imagination*, cit.).

⁹¹ HMV, pp. 233-234.

⁹² Cfr. S. Bahar, *Mary Wollstonecraft's Social and Aesthetic Philosophy: an Eve to please me*, Houndsmills, Basingstoke, Hampshire, Palgrave, 2002, pp. 154-167.

⁹³ Cfr. B. Taylor, *Mary Wollstonecraft and the Feminist Imagination*, cit., p. 165.

in cui la carità, «il più capzioso [*specious*] sistema di schiavitù»⁹⁴, lasci spazio alla giustizia e alla solidarietà.

Se Wollstonecraft esprime verso la società commerciale quello stesso giudizio sfumato e ambivalente che possiamo trovare in *An Essay in the History of Civil Society* (1767) di Adam Ferguson, profondamente diverso è il loro ideale repubblicano. Nel momento in cui delinea i tratti utopici di una repubblica egualitaria e virtuosa, Wollstonecraft è lontana dal ritenere desiderabile e possibile resuscitare le virtù guerriere degli antichi governi repubblicani, nelle quali per Ferguson come per Rousseau si doveva tentare di recuperare un buon uso dell'*amour propre* mediante la trasposizione dell'io nell'io collettivo della patria⁹⁵. Il suo è, piuttosto, il disegno di una repubblica pacifica, armoniosa, aperta ad un sentimento cosmopolitico, attenta a garantire i diritti individuali e a rispondere alle esigenze dei soggetti più deboli, incentrata sulla diffusione della conoscenza, e caratterizzata da un'inedita accentuazione della dimensione privata della virtù. Persino in un'opera, quale *An Historical and Moral View of the French Revolution*, in cui al tema non è certo dedicato lo spazio ad esso riservato nella seconda *Vindication*, nella sua visione repubblicana rimane centrale la valorizzazione di una sfera domestica che è spazio politicamente rilevante in quanto luogo di formazione di quell'umanità dispiegata e di quella socialità autentica che può sorgere solo in una raggiunta democrazia coniugale, in un matrimonio fondato non sull'*amour passion*, ma sull'amore amicizia, sull'uguaglianza, sul mutuo rispetto e su una reciprocità priva di competizione e di conflitto.

⁹⁴ HMV, p. 46.

⁹⁵ Cfr. B. Carnevali, *Romanticismo e riconoscimento. Figure della coscienza in Rousseau*, Bologna, Il Mulino, 2004, p. 56. Accanto a questa soluzione politica, Rousseau propone la «via romantica del recupero dell'io autentico» e l'alternativa della società coniugale, alternativa, quest'ultima, che si colloca – come sottolinea la Carnevali – in una sorta di posizione mediana tra solitudine e comunità (cfr. *ivi*, p. 57). È soprattutto quest'ultimo ideale ad esercitare una potente suggestione su Wollstonecraft, che vede tuttavia necessaria alla sua piena realizzazione l'emancipazione della soggettività femminile. Nella *Vindication of the Rights of Woman*, l'ideale rousseauiano di amore coniugale viene giocato contro lo stesso Rousseau: per avere un soggetto femminile capace di fedeltà e di devozione al proprio dovere materno, infatti, non si può fare affidamento su una pedagogia della finzione e su una morale incentrata sul governo dell'opinione. Solo una donna che abbia esercitato tanto la mente che il fisico alla fatica e alla disciplina del lavoro può essere una buona madre e una buona amica del proprio coniuge.